

# D・ヒュームの経験論的人間学の研究(十二)

——情念について(三)——

古賀 勝次郎

序文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判(第四十一・二号)

第二章 ヒューム体系の哲學的基礎

第一節 ヒュームの知覚論(第四十三号)

第二節 ヒュームの因果論(第四十四・五号)

第三章 ヒュームの方法論

第一節 懷疑主義と自然主義(第四十六号)

第二節 ヒュームの道德哲學方法論

(i) 近代自然科学の方法論

(ii) ヒュームの實驗的・經驗的方法論(以上第四十七号)

(iii) ヒュームの歴史的方法論(第四十八号)

(iv) 「存在」と「當為」の問題

第四章 情念について

第一節 同一性の關係

第二節 「知覚の束」としての心(第四十九号)

第三節 情念の分類

第四節 間接的情念と直接的情念

第五節 必然と自由について

(i) 自由意志論争

(ii) 両立説 (compatibilism) (以上第五十号)

(iii) 必然と自由と人間の責任

第六節 情念と理性

第五章 ヒューム社会科学の基礎

第一節 ヒュームの先駆者達 (以上本号、以下続く)

第二節 ヒュームの道徳感覚論

第六章 共感 (sympathy) にこころ

第四章 情念について

第五節 必然と自由について

(iii) 必然と自由と人間の責任

「必然と自由」は、上述のごとく、中世のキリスト教神学において最も激しく論争された問題の一つであった。

それはヒュームの人間学からすれば、キリスト教神学が「この問題に甚だ不必要な関心を抱いて来た<sup>(1)</sup>」ということになろう、がこの問題は、キリスト教神学においては軽く片づけられるようなものでは決してなかった。何故なら

この問題はキリスト教神学の体系全体に関わる重大な問題だったからである。もとよりヒュームもその重大性を認識していたのであって、だからこそヒュームは、神学問題をできるだけ避けようとした『人性論』においてもこの問題を取り挙げたのだし、『人間知性研究』では真正面からこの問題を論じたのだった。

では、必然と自由の問題は、キリスト教神学においてはどのような問題であつたのか、それを極く簡単にいえば次のようにいえる。キリスト教神学という神は、万物の創造者、第一原因であり、全知全能であり完全な善者である。しかし他方においては、この世界には、物理的なものであれ道徳的なものであれ、間違いなく悪が存在する。明らかにこの二つの間には矛盾がある。即ち、もし神がこの世界に存在する悪を取り除き得ないならば、神は全知全能ではなくなるだろうし、神がその悪を取り除こうとしないならば、神は完全な善者ということにはならないだろうし、もし神が万物の創造者、第一原因ならば、悪を生んだのは神となりはしないか、……といった矛盾である。<sup>(2)</sup>トマス・アクィナスが、上述したように、人間に自由意志を認めたのも、この矛盾を解決せんがためであつた。しかし、万物の創造者、第一原因、全知全能、完全な善者としての神を絶対のものとすれば、ルターやカルヴァン、晩年のアウグスティヌスなどの奴隷意志論あるいはそれに近い議論になることは避けられぬであろう。そして理神論者になるとそこは明確であつて、例えばA・コリンズは神を悪の創始者と論じたのであつた。<sup>(3)</sup>そこには合理主義的必然主義の考えが明らかに認められる。

ヒュームの人間学は、以上のような神学問題の解決なくしては成立しなかった。もつとも抽象的レベルでは第一章の「ヒュームのキリスト教神学批判」で既に述べているのであるが、以下この具体的な問題を一つの例として、ヒュームがこの問題をどのように批判的に克服していったか、そして人間学あるいは道德哲学（人文科学＋社会科学

学)の確立へ向かっていったかを簡単に見ることにしよう。

ヒュームが『人性論』第二篇「情念について」第三部「意志と直接的情念について」において取り挙げているのは、専ら「無差別の自由」の意味での自由の理説である。無差別の自由はモリナが主張し、ローマ教会の公認を得ていたもので、当時広く行われていた自由の理説である。<sup>(4)</sup> ヒュームはこの理説を批判するのだが、その結論は、恒常的連接と心的限定を根本内容とする必然性は、「宗教及び道義(morality)にとって極めて本質的」<sup>(5)</sup>であって、そのような必然性がなくては宗教も道義も成り立たない、ということである。いま少し詳しく述べるなら以下のようである。

ヒュームによると、人間の法(human law)も神の法(divine law)も、そこに上述のような必然性がないならば消滅してしまう。人間の法に関していえば、人間の法の根底には賞罰があり、その動機が心に影響を及ぼし、善行を促がし悪行を防止することがその根本原理として想定されている。このような影響は日常生活においてわれわれの行為と連接しており、常識(common sense)はこれを原因と見做して、上に述べたような必然性の一例と見ることを求める。かような推論は、神を立法者とし、服従せしめる意図で賞罰を与えると想定されている神の法にも等しく当てはまる。更にヒュームは次のように主張する。神が政治家の資格で行うのではなく、罪惡の忌忌しく醜いという理由でのみ罪惡の報復者と見做される場合でさえ、人間の行為に原因結果の「必然的結合」がなければ、ひとり罰を正義や道徳的公正(moral equity)と両立し得るように課することができぬばかりでなく、罰を課すること自体人間の思惟に入り得ないであろう。というのは、憎惡や忿怒といった情念の対象は常に思惟と意識を持った人間であり、そうした情念を何らかの犯罪的行為が神のうちに喚起するとしても、それは当の行為と人間との間の必

然的結合によるだけだからである。そしてその必然的結合はその人間が行為した時の動機、当人の性格、性向などによってもたらされるのである。ところが自由の理説に従うと、この結合は無に帰してしまう、即ち、人間が計画し予め考慮した行為に対して責任がないのであるから、それは恰も偶然の行為に対し責任がないのと同じことになる。これでは人間の責任ということが問われない。人間の責任が問われるのは、行為と人間との間に、上述の意味での必然性が存在していることが想定されているからなのである。それ故に、自由の理説の自由は偶然(chance)と同じ意味になって、<sup>(6)</sup>建設的議論がなされ得なくなる。そこでヒュームは自由の意味を問い直すのだが、これについては後に述べることにしよう。

ヒュームが、「必然と自由」が惹き起こす神学的問題を真正面から取り挙げ論じているのは、『人間知性研究』第八章第二節の最後のところである。そこでヒュームはその神学的問題、神学的ディレンマを次のように描いている。「宇宙にはどこにも偶然性はなく、無関心はなく、自由はない。我々が作用する間、同時に我々は作用を受けているのである。我々のあらゆる意志作用の窮極の創始者は、世界の「創造主」(Creator)である。そして彼が先ず初めに、この測り知れぬほど巨大な機械に運動を与え、あらゆる存在をそれぞれの特定の位置に配する。すべての続いて起こる出来事は、そこから不可避的な必然性によって生じなければならないのである。したがって人間の行動は、そのように善なる原因から発しているのであるから、全然背德的でありえないか、もしも背德的であるとすれば、我々の「創造主」が、それらの窮極の原因であり、創始者であると認められる限り、それらは彼を同じ罪に巻き込まねばならなくなるのである。……無知もしくは無能力は、人間の如き有限の被造物には云い訳になるかも知れない。しかし、それらの不完全な点は、我々の「創造主」においては存在しないのである。彼は、我々が極めて

軽率に罪ありと宣告するような人間のあらゆる行動を、予見し、定め、意図したのである。それゆえに我々は、それらに罪がないとするか、さもなければ人間ではなく「神性」(Deity)に、それらに対する責任があると結論しなければならぬ<sup>(7)</sup>。以上のようなヒュームが提示した必然と自由が惹き起こす神学的ディレンマは、カルヴァン主義に最も妥当するものだが、しかしフリーユームもいうように、特定の宗派ということではなく、「有神論」(theism)そのものに存在するディレンマと見做すべきものである<sup>(8)</sup>。従って、モリナの「無差別の自由」もその一つである。

さてヒュームによれば、以上の神学的ディレンマに見られる議論は二つの部分から成っている<sup>(9)</sup>。一、もし人間の行為が必然的連鎖によって神性まで遡り得るならば、人間の行為に罪は全くない。それは、人間の行為の起源であり完全な善しか意図し得ない神の無限の完全性による。二、もし人間の行為に罪があるとすれば、われわれは神性に帰す完全性という属性を撤回しなくてはならないし、神性が人間の罪の窮極的な創始者であることを認めねばならない。この二つの議論に対してヒュームは次のような答を与える。

先ず第一の議論に対して。ヒュームによれば第一の議論は次のような議論と同じである。自然の全体系(the whole system)は完全な仁愛によって秩序づけられている、すべての出来事は幸福の対象となり得るので、肉体的害悪もその全体系の中で見るならば幸福ということになる。だがこのような議論は、安全な場所にいる思弁的人間の想像力を一時的に喜ばせるだけで、肉体的害悪を蒙っている人には何の効力もない。人間は心の弱さに適した理法によって、われわれの周辺の存在だけを考慮に入れ、個人の身体(private system)にとって善あるいは実害に見える出来事によって動かされるのである。同じことが道德的害悪についてもいえる。すべてのものは全体系に關していえば正しいとか、社会を攪乱する諸性質が社会の幸福を直接促進させるそれと同じく有益であり、自然の第一の意

図に適合している、などといったところで一体どうなるというのか。このような関係の疎遠で不確かな思弁は、自然的・直接的な対象から生じる感情を打ち消すことは出来ない。

第二の議論に対してはヒュームは極めて簡単に答える。即ち、「**「神性」**が罪惡と背徳との創始者にはならず、いかにして人々のあらゆる行為の間接的な原因となりうるかを、明確に説明するのは不可能である」<sup>(10)</sup>と。その理由を次のように説明する。このような問題は理性が扱うには全く不向きなもので、理性は一步進む毎に困難と矛盾に巻き込まれる。人間行為の偶然性と予知とを調和させ、神性を罰の創始者であることから免れさせるには、哲学のあらゆる力を超えている。理性がこれらの「崇高な不可思議」(sublime mysteries)を詮索する時、自らの無謀に氣付き自らの固有の領域、即ち日常生活に立ち返るならば幸である。「理性は、疑念と不確定と矛盾との果てしない大洋に乗り出さずとも、そこに自らの研究を用いるのに充分なほどの困難な問題を見いだすであらう」<sup>(11)</sup>。

ヒュームの回答は以上だが、問題を真正面から提示したのに比べると、その答は些かズラされていないが、しかしヒュームの言わんとしたことは極めて明瞭である。即ち、「**「全体系」**(the whole system)と「**個別体系**(the private system)」との間には、非常に大きな「間」があるにも拘らず、キリスト教神学はその間に必然主義(形而上学的必然主義)を認めることから、必然と自由の問題をめぐっても神学的デイレンマに陥ってしまう、個別体系の人間の感情や情念は、対象を狭く「自然な範囲」に取るのであり、また理性も「崇高な不可思議」を扱うには不適切である、従ってキリスト教神学の教義を人間及び人間社会の理解に持ち込むことはできない、というのがヒュームの結論なのである。それは、ヒュームの経験論的因果論の「必然と自由」の問題、キリスト教神学がこの問題で不可避免的に陥るデイレンマ、への一つの適用だったといえる。

以上から明らかなように、ヒュームは、無差別の自由という場合の自由を偶然と同じであると論じ無差別の自由を否定した。それはヒューム以前に支配的だった自由の論理構成を破壊したということであるが、しかしヒュームはすべての自由を排除したのでは勿論ない。ヒュームは、「自発性の自由」即ち「強制からの自由」はこれを保存しようとしたのである。自発性の自由はまた行為の自由ということでもある。既に述べたごとく、無差別の自由は人間の道徳的な責任を破壊する、が、自発性の自由は人間の道徳的な責任にとって必要である、とヒュームは説く。この意味でヒュームは自由意志論を決して否定しているのではないのである。上にも述べておいたように、両立説こそがヒュームの立場であった。

では、意志的行為に適用される場合の自由とは何を意味するのか、ヒュームは次のようにいう。「自由によって我々が意味することができるのは、ただ意志の決定に従って行為をし、あるいは行為をしない力(a power of acting or not acting, according to the determinations of the will) すなわち、もしも我々が静止したままであることを選ぶならば、そうすることができ、もしも我々が動くことを選ぶならば、またそうもできるということである。さて、この仮説的な自由(hypothetical liberty)は、囚人でなく、鎖に繋がれていない人なら誰にでも属することが、普遍的に承認されている<sup>(12)</sup>」と。このようなヒュームの自由論がホッブズのそれに極めて近いことは改めて述べるまでもなからう。にも拘らず、後に詳しく見るようにホッブズとヒュームの社会理論の構造はまるで異なっていた。社会理論の構造で見ると、ホッブズのそれは、ルソーやマルクスのそれに似ているのである。それはともかく、ヒュームはそうした自由が道徳的な責任にとって不可欠であると説く。曰く、「自由もまた、道義にとって本質的であり、自由が欠けている場合には、いかなる人間の行為も道徳的性質を受け容れないし、また是認あるいは反感のど



これらの対象にもなりえないことは、同じく容易に証明されるであらうし、また同一の論議によって証明されるであらう。というのは、行為は、内的性格、情念および情緒の指標である限りにおいてだけ、我々の道徳的感情の対象であるので、行為がこれらの諸原理に起因せず、全く外部の暴力に由来する場合には、賞讃または非難のどちらをも生じさせることは不可解である」と。

ヒュームの自由論の具体的内容については後に述べることにして、ヒュームに従って、議論を先に進めることにしよう。

## 第六節 情念と理性

ヒュームは『人性論』第二篇第三部第一、第二節で、西洋思想史上の大きな問題であった自由意志論を批判的に論じた後、同部第三節「意志の行為へ影響を及ぼす動機について」において、情念と理性との関係を取り挙げ、情念の理性に対する優位性を論証しようとする。これは、古代ギリシア以来、人間の行為あるいは道徳が論ぜられる際、多くの場合、理性の永遠性、不変性、神的起源、情念の盲目性、非恒常性、欺瞞性が説かれ、情念に対する理性の優位性が主張されてきたことに對し、ヒュームが反撃を試みたものである。

既に述べたように、ヒュームが目指したのは、キリスト教神学批判、合理主義＝理性主義批判を行ない、近代社会に相応しい経験主義に基づいた人間学を樹立することであった。キリスト教神学批判でヒュームがその対象としたのは、神の存在の設計論的証明、奇蹟論、自由意志論などであったが、『人性論』ではできるだけ神学的議論を避けようとしたので、前節で述べたように、同著で取り挙げられているのは——しかもかなり抑制された形で——自

由意志論だけで、他の議論は別の著書その他でなされた。『人性論』において、合理主義＝理性主義批判が全面に出ることになったのはそのためである。『人性論』全体を通して、先ず主題——因果論、情念論、道德論……——についての合理主義の学説が取り上げられ、その後、その学説を批判しつつ自己の説を展開するという形が採られている。従って、同著の第一篇でも、第二篇でも、第三篇でも「理性」に対する懷疑が表明されているが、各篇で比較的まとまって理性主義批判がなされているのは、第一篇では、第四部第一節「理性に関する懷疑論について」、第三篇では、第一部第一節「道德的区別は理性から来ない」であり、第二篇では、ここで主に扱う第三部第三節「意志の行為へ影響を及ぼす動機について」においてである。

『人性論』第一篇における理性主義批判、同巻第四部第一節「理性に関する懷疑論について」は既に述べた通りで、そこでのヒュームの議論には格別問題となるようなものはなかった。それはそこにおいて用いられている理性(reason)なる用語が大体伝統的意味で使用されていたこともその一因と考えられる。だが議論が第二篇、第三篇へと進むにつれ、理性はしばしば伝統的意味と違った意味で使われるようになり、それに伴ってヒュームの議論も複雑になっていっている。研究者の間に、情念と理性との関係、道德的判断における理性の役割などをめぐって様々な解釈がなされてきたのも、ヒュームが理性を多義的に使っていることに起因しているともいえる。そこで先ず、ヒュームが理性をどのような意味で使っているかを述べることから議論を進めていくことが必要である。

大きくいって、ヒュームは理性を少なくとも以下の三つの意味で使っている。① 論証的・抽象的推理(demonstrative, abstract reasoning) ② 蓋然的・経験的推理(probable, empirical reasoning) ③ 自然主義的・心理的推移としての理性(reason as naturalistic, psychological transition)<sup>(12)</sup> がそれである。『人性論』第一篇の理解

には、①と②の理性で十分だが、第二篇、第三篇は、③の意味での理性を考えに入れなければ十分な理解はできない。それは、ヒュームの懐疑主義が知性に関わる領域には極めて厳しく適用され、そうでない領域には寛やかに適用されていることと関係している。勿論これが、第一篇に自然主義的主張が全く見られぬということでないことは、上述したところから既に明らかなことである。蓋し、ヒュームのどの領域の議論にも、ネガティブな側面と共にポジティブな側面がある。以下、『人性論』第二篇第三部第三節を、以上のようなヒュームの理性の多義的な使用を考慮に入れた解釈し、ヒュームが情念と理性の問題をどのように考えていたかを見ることにしよう。

ヒュームによれば、古代以来近代に至る道徳哲学の多くは、情念に対する理性の優位を説き、人間は「理性の訓令に適合するかぎり」に於てのみ有徳であり、「自己の行動を理性によつて規制すべきで」ある、と主張してきた。<sup>(14)</sup> だがヒュームは、このような理性の情念に対する優位を説く考えを虚偽とし、それを明らかにするため、以下の二点、即ち、(i) 理性のみではいかなる意志行為の動機とはなり得ないこと、(ii) 意志の規制にあたって理性は情念と対立することはできないこと、を立証しようとする。

次にヒュームは、知性 (understanding) は二つの異なった仕方 で機能する という。即ち、「論証に基づいて判断するか、蓋然性に基づいて判断するか、換言すれば、観念間の抽象的關係を眺めるか、事物間の・経験のみが告げ知らせるような・関係を眺めるか」<sup>(15)</sup> の二つの異なった仕方 で機能する、というのである。ところでここに使われている知性が理性と同じ意味であることは、例えば、第三篇第一部第一節に出ている次の文章からも明らかである。

「理性とは真偽の発見である (Reason is the discovery of truth or falsehood)。」とこで真偽は、観念間に真に存する関係との一致不一致か、真の存在ないし事実との一致不一致か、そのいずれかに存する<sup>(16)</sup>。従って、「論証に

基づいて判断する」「観念間の抽象的關係を眺める」知性が理性①の論証的・抽象的推理であり、「蓋然性に基づいて判断する」「事物間の・経験のみが告げ知らせるような・關係を眺める」知性が理性②の蓋然的・經驗的推理と  
いうことになる。

さてヒュームによれば、論証的・抽象的推理のみで何らかの行為の原因になるとは考えられない。この推理の本来の領域が觀念の世界であるのに対し、意志は常にわれわれを實在の世界に置くからで、論証と意欲 (volition) とは全く隔絶している。確かに数学はすべての機械的操作において有用だし、算数もあらゆる技能、職業で役立つ。

だが数学も算数も単独では何ら影響を与えることはできない。力学は物体の運動のある計画された目的や目標に合うように規制する術である。また、数の割合を定めるのに算数を使うのは、行為に対する数の影響と作用の割合を発見するために他ならない。例えば、商人は誰と取引きしていても勘定の総額を知りたいと望むが、それは自分の負債を支払いまたは市場に行くのに、どれ程の金額が取り集めた個々の商品の全体と同じ結果を持つかを知りたいと思うからである。それ故、論証的・抽象的推理は、原因結果に関する判断を規整する時だけ行為に影響を及ぼして、その他には決して影響しない、ということになる。<sup>(17)</sup> ヒュームは論証的・抽象的推理と行為との關係について以上のように論ずるが、そこには『人性論』第一篇における議論との隔離あるいは不斉合は見られない。そこでヒュームは次に、蓋然的・經驗的推理と行為あるいは情念との關係に移る。

われわれはある事物から快苦を予期する時、当該事物に対し嫌悪または愛着の情感を感じ、この不快または満足を与えようとするものを回避あるいは取り入れようとする。またこうした情感はそのままに止まらず、視線をあらゆる面に向けさせ、その元の事物と原因結果の關係によって結合する一切の事物を包み込む。そこでこの關係を発

見するため、ここに推理がなされしかも推理の変化に応じて行為も変わる。しかしこの場合明らかなことは、行為への衝動 (impulse) は理性から起こるのではなく、ただ理性によって規整されるだけである。ある事物に対して愛着または嫌悪が起こるのは、快苦の予期からである。そしてこの情感は、理性や経験の指示によって当該事物の原因や結果へ拡がる。だがこの場合もし、原因結果がわれわれの感情を喚起しないものであったとすれば、どのような事物が原因あるいは結果であるのかを知ることとはわれわれの関心事とはなり得ない。事物自体がわれわれの心を動かさない時には、事物の因果的結合も事物に影響を与えることはあり得ない。理性はこうした因果的結合を発見するだけだから、事物がわれわれの心を動かすのは理性によってでないことは明らかである。

ところで以上の議論に出てくる推理や理性が、論証的・抽象的推理でないことはいうまでもないけれども、しかしそれらが第一篇で用いられたのと同じ意味で使われているだろうか。例えば、理性は事物間の因果的結合を発見するだけだという最後のところだが、B・ウィンターズも指摘しているように<sup>(18)</sup>、これは第一篇での議論と明らかに抵触する。第一篇では、事物間の因果的結合、即ち「信念」(belief) を発見できるのは経験または習慣であって理性ではない、少なくとも理性のみでは発見できないと論じられていた。従ってここで使われている理性は蓋然的・経験的推理に入るものであっても、機能的にはそれまで理性に与えられていたもの以上の機能を果たすものであることは間違いない、しかしそれについては後に述べることにする。ヒュームは蓋然的・経験的推理と行為、情念との関係を論じた後も、理性の関わる領域と情念の関わる領域とはあくまで異なるという姿勢を崩すことなく議論を進める。

以上のように理性のみでは、どんな行為を生むことも意欲を起こすこともできない。同様に、理性は意欲を防ぐ

ことも、いかなる情念を選ぶべきかを論ずることも不可能である。何故なら、理性は情念に反対方向の衝動を与えて意欲を防止するのでなければ、意欲を防ぐことはできない。情念の衝動と対立しあるいはそれを妨げ得るのは反対の衝動だけである。もしこの反対の衝動が理性から起こるとすれば、理性は意志に対し原生的な影響力を持っていないなくてはならず、従つて意欲を起こすことも妨げることもできなくてはならない。しかし理性がかかる原生的影響力を有さないとすれば、理性はそうした効力を持つ原理に抵抗し得ない。ところで情念は原生的存在である、あるいはスコラ哲学的に存在の変容といったければ一つの変容である。つまり、情念は自らを他の存在あるいは変容の模写とするようなどんな再表的性質 (representative quality) をも含んでいないのである。それ故に明らかに、情念と対立する原理は理性と同じではない。従つて、「情念と理性の争ひ」 (the combat of passion and of reason) という言い方は厳格でない。そしてヒュームはそう述べた後で、以下のような有名な——しかしその後様々な物議を醸すことになる——文章を続ける。「理性は情念の奴隷であり、且つただ奴隷であるべきである。換言すれば、情念に奉仕し服従する以上の何らかの役目を敢えて僭望することは決してできないのである」 ("Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.")<sup>(5)</sup>。ここには明らかに誇張が見られるが、しかしヒュームの主張は明瞭である。要するに、情念の関わる領域と理性の関わる領域とは明確に異なっており、しかも前者が後者に対し優越している、というのである。両者の間には優劣があつても、それぞれの関わる領域が異なるのだから、情念と理性が対立することはないのである。だが注意すべきは、以下のヒュームの議論から明らかのように、両者はあくまでも領域的違いであつて次元の違いではないということである。

ヒュームによれば、情念が理性に反することができるのは、情念に判断 (Judgment) が伴う場合に限られる。何故なら、理性に反し得るのは真理ないし理性に関係を有するもの以外にはなく、その関係を有するものは知性の判断のみだからである。そしてヒュームは、情念が理性に反することができる場合を二つ挙げる。<sup>(20)</sup> ①、希望や恐怖、悲哀や喜悅といった情念の根底が実際には存在しない事物の想定にある場合、②、情念を行為として現わす際に、計画した目的に対し不十分な手段を選択し、原因結果の判断を誤る場合、がそれだという。つまり情念は、誤った想定に基づく場合と、計画した目的に不十分な手段を選択した場合に、理性に反するものである。そして同様の議論が、『人性論』第三篇第一部第一節では、もっと明確に述べられている。<sup>(21)</sup> 即ち、厳格かつ哲学的意味で、理性は次の二つの場合に限り人間の行為に影響を及ぼすことができ、① 理性が情念本来の対象であるある物の存在を知らせることによって情念を喚起する場合、② 理性が原因結果の結合を発見して、情念を働かせ手段を与える場合、がそれだとヒュームは述べている。

さて以上の議論には、既に上で指摘しておいたように、第一篇で与えられていた以上の機能が理性に与えられている。上の①(Ⅱ①)はともかく、②(Ⅱ②)における理性の機能は、第一篇の少なくとも大筋の議論の中では与えられていなかった。ここでは、因果的結合(Ⅱ信念)を発見するのは、理性ではなく習慣であった。このように『人性論』第二篇、第三篇では、第一篇の議論では与えられていなかったような機能が理性に与えられているのである。その理性は、理性の領域を出て情念の領域に入り情念に影響を与える理性である。そこから次のような疑問が生ずるであろう。即ち、ヒュームは理性の関わる領域と情念の領域は全く別個のものと考えていたのではないか、にも拘らず理性がその関わる領域を出て情念の領域に入り影響を及ぼすというのはどういうことなのか、と。

この疑問には次のように答えればよいのではないか。確かに理性の関わる領域と情念の関わる領域とは異なるが、しかしその違いは国家の違いと同じではないだろうか。ある国家と他の国家とは領土的に明確に異なる、しかも例えば一方の国家が他の国家に対し経済の総合力においては勝っている、両国の間に貿易が行われ、経済の総合力においては劣っている後者の国家が、必要でありながら前者の国家にはない後者の国家固有のものを使得て独自のものを生産し前者の国家に輸出して影響を及ぼすといったことと同じと考えてよいのではないだろうか。では、理性に関わる領域を出て情念の領域に入っていく理性とはどのような理性であるかだが、実にこれが自然主義的・心理的推移としての理性なのである。そしてこの自然主義的・心理的推理としての理性は、上の譬えからも容易に想像できるように、蓋然的・経験的推理としての理性に属するのであるが、しかし同理性が特殊な機能を果たすので、われわれはそれを理性の一つと見做してよいのである。

ところでこの自然主義的・心理的推移としての理性だが、実は『人性論』第一篇にも出ていたのであって、ただ第一篇の大筋の議論には登場しなかっただけであつた。例えばヒュームは、同第一篇で、「信念は、人性の認識的部分の働き、というより感情的部分の働き、というべきである……推理や信念は、単なる観念及び内省によつて滅され得ない或る感覚的氣持である」<sup>(22)</sup>と言つていたし、また、「あらゆる蓋然的推理は一種の感覚的氣持に他ならない。我々が嗜好及び心持に従わねばならないのは、独り詩や音楽に於てだけでない。哲学に於ても同様である」<sup>(23)</sup>と述べていた。そして自然主義的・心理的推理の意味での理性が最も多く論じられているのは、第一篇第三部第十六節「動物の理性について」においてである。そこには理性（＝自然主義的・心理的推理）は次のように定義されている。「理性とは、観念の一定系列に沿つて心を送致し且つ該観念の有する特殊な状況及び關係に依じて特殊な性質を観念に賦与



するところの・我々の精神の驚嘆すべく又不可解な・本能に他ならない<sup>(24)</sup>と。

上述のように、情念の関わる領域と蓋然的・経験的推理としての理性の関わる領域とは厳然と違い、しかも前者が後者に対し優越しているにも拘らず、前者が後者から影響を受けるのは、二つの国家が領土を全く異にしながら、力において劣っている国家が勝っている国家に何らかの影響を及ぼすことができるのと同じである。即ち、情念の関わる領域と蓋然的・経験的推理としての理性が関わる領域とは、空間の違いであって次元を異にするのではない。これに対し、情念の関わる領域と論証的・抽象的推理としての理性が関わる領域とは明らかに次元が異なる。従って論証的・抽象的推理を情念の関わる領域に適用することは絶対に許されないのである。にも拘らず、上述したように、論証的・抽象的推理は、因果関係に関する判断を規整する時に限り行為に影響を及ぼす。このように、情念が関わる領域に対する理性の役割、その機能が及ぶ範囲がかなり大きいことが分かる。これは、自然主義が強く働いているところでは、理性も自然主義の傾向を帯びそれに応じた役割を演ずるということであろう。『人性論』第二篇、第三篇はそのように展開されている。

第二篇第三部第三節の最後は、理性と穏和な情念(calm passions)との混同について論じられている。情念の分類のところで述べておいたように、穏和な情念には二種類あって、一つは、人間の本性に原生的に植えつけられたもので、仁愛、怨讐、生命愛、子供への愛情であり、いま一つは、善福への一般的欲求と禍患への一般的嫌悪である。ところでこのような情念は、真の情念でありながら心に殆ど情感を生まず、直接の感じまたは感覚的気持によるより結果によって知られることが多い<sup>(25)</sup>。そのため、目立った情感を生まず機能を發揮する理性と混同されること(25)がしばしば起こる。しかしそれはあくまで混同であって理性と穏和な情念とは別のものである。また穏和な情念の

他に強烈な情念 (violent passions) も意志作用に影響を及ぼす、例えば、ある他人から加害を受けると怨讐の強烈な情念を感じ、自分の快や利益を考えずその人物の禍悪と処罰を望むようになる。ここに強烈な情念と穏和な情念との対立が起こる。何れが勝つかは、人間の「一般性格や現在の性向」に依存するが、普通「心の強さ」 (strength of mind) と言われているのは、穏和な情念が強烈な情念を打ち負かすことを意味している。では穏和な情念はどのようにして強烈な情念を凌駕するのであろうか。

この答えは次節「強烈な情念の原因について」の冒頭で与えられている。「或る情念がひとたび固定した行動原理となってしまう、優勢な精神傾性であるとき、該情念はもはや少しも目立った激動を産まないのが普通である。けだし、反復された習慣と情念自身の力とはすべての物をこの情念に屈させてしまう」<sup>(27)</sup>「反復された習慣」、要するに習慣が穏和なる情念をして強烈な情念に勝たしめるというのである。その次の節、即ち第二篇第三部第五節で論じられているように、習慣にはある行為を営む軽易性を与え、当該行為への傾性を付与するという効果があるからである。こうした習慣の効果についての考えは、あるいは J・バトラーの影響があつたかもしれない。<sup>(28)</sup>バトラーは、習慣はすべての能動的習癖 (active habits) を増し、受動的習癖 (passive habits) を減ずる、と論じていたからである。

ヒュームの「情念について」は、「共感」や「所有」などまだ取り挙げるべき問題は多いが、それらは何れも道徳哲学（ここでは社会科学）における議論と重なっているので、そこで一緒に論ずることにして議論を先に進めるところにする。

## 第五章 ヒューム社会科学の基礎

## 第一節 ヒュームの先駆者達

『人性論』第三篇は「道徳について」(“Of Morals”)となっているが、ここという道徳は、勿論狭い意味の道徳だけでなく、正義、法、政治、経済など凡そ今日の社会科学が対象とする殆どすべての領域を含んでいる。もっとも同第三篇では、経済論については基本的なところが極く簡単に論じられているに過ぎないが、『政治経済論集』(Political Discourses, 1752)に収められている諸論稿では、A・スミスに直結するような議論が展開されていて、経済論もヒュームの社会科学においては相当の地位を占めているのである。

ところでヒュームの社会科学については、これまで実に様々な解釈がなされてきた。<sup>(29)</sup> 自然法論者、契約論者、モン・ロー・コンヴェンションナリスト、発展主義者、功利主義者、重商主義者、古典学派経済学者……。このように多くの異なった解釈がなされてきた原因としては色々考えられるが、何よりもヒュームの社会科学自体の複雑さが挙げられねばならないであろう。そうしてしばしば指摘されるように、ヒュームが使っている用語の晦渋、曖昧さがそれを増幅しているといえるだろう。しかしヒュームの社会科学が複雑で多くの解釈に晒されるのは、ヒュームの社会科学の来歴にその原因があることも見逃せない。ヒュームの社会科学は、ヒューム以前あるいは当時有力だった学説をすべて持ち込み、それらを尽く批判し独自の視点から総合して成っている。だが、ヒュームが批判の俎上に載せた思想家、学説の数は非常に多く、しかもヒュームはそれらを系統的に批判することをせず、またそれらを初めから自己の解釈に従って批判しているので、それらが具体的にヒュームの社会科学のどの部分にどうい

形で取り入れられているかが判然としないのである。ヒュームの社会科学が複雑で、様々な解釈を許すことになる最も大きな理由はそこにある。

ヒュームが影響を受けた思想家は実に夥しい。『人性論』の「序論」(Introduction)には、ロック、シャフツベリ、マンドゥヴィル、ハチソン、バトラーなどの名前が、同著本文にはその他に、バークリ、ホップズ、ベールなどの名前が見られる。また、『道徳原理研究』には、グロティウス、プーフェンドルフ、モンテスキュー、R・カッドワース、S・クラーク、W・ウォラストンなどが現われる。更に、『政治経済論集』には夥しい数の名前が出てくるが、中でも、マキャヴェリ、トマス・モア、ハリントンなどは注目される。また近代以前の思想家としては、エピクロスやキケロなどが挙げられるであろう。ヒュームは明示していないが、コモン・ロー学者のクック、ヘイル、ブラックストンなどのコモン・ロー理論がヒュームに大きな影響を与えたことは容易に想像できる。更に、ヒュームを批判したほぼ同時代の常識学派の人々、即ち、ビーティー、ケイムズ、リードなどもヒュームの思想形成に何らかの影響を与えたのではないかと思われる。

ヒュームはこのように実に多くの思想家の影響を受け、それらの思想家の学説を独自の視点から捉え直し新しい社会科学——広くいえば道徳哲学——を確立したのであった。従ってヒュームの社会科学を正確に理解するには、そうしたヒュームの数多い先駆者達の諸学説を理解し、更にそれらをヒュームがどのように批判的に発展させていったかを知る必要がある。しかしヒュームは先駆者達の学説を必ずしも系統的に整理して論じてはいない。ここに上述したように、ヒュームの社会科学に対する様々な解釈が生まれてくる理由がある。だがヒュームは多くの先駆者達の学説を独自の視点から批判あるいは摂取し自らの学説を築いているのであって、その詳しい議論は次節以下で

行なうけれども、その前にここでその準備としていくつかのキー概念によってヒュームの先駆者達の学説を整理しておくことにしよう。

まず「経験主義」と「合理主義」という概念で整理してみよう。ヒュームの社会科学は経験主義に基づく人間学の一部として展開されたものであるから、当然それは、合理主義に立つ社会科学に対する批判から出発する。いうまでもなく合理主義はデカルトに由来するが、その合理主義を社会の領域に適用した社会学者としてヒュームが取り挙げ批判したのは、カッドワース、ウォラストン、クラークなどであった。カッドワースは、ケンブリッジ・プラトン学派の指導者の一人であるが、デカルトの合理主義哲学を受け容れ、それを社会科学の領域に適用した。カッドワースはデカルトと同じように、絶対確実な知識は感覚 (sense) によってではなく、理性 (reason) の演繹によって得られるが、それは数学において最も完全な形で行われ得るので、数学こそ学問の範型であると考え、道徳問題も数学の方法に従って議論すべきだとし、実際、道徳的知識も数学のそれと同等の客観性を得ることができると考えた。しかし他方カッドワースは、人間の幸福を配慮する神の設計を強調した。ヒュームによれば、ウォラストンとクラークは道徳的命題は、数学や抽象科学の真理と同一の性質のものであると主張した。<sup>(30)</sup> ウォラストンは先ず真理を定義し、事物を表現する言葉や記号が事物自体と一致していることを真理とし、その真理を人間行為の規範とする。人間の目的はそうした真理を認識し真理に従って行為することであって、真理を表現する行為が道徳的善だ、とウォラストンは説いた。クラークについては既に上で述べている。

ヒュームは経験主義者であるから、合理主義の哲学はもとより以上のような合理主義に基づく社会科学に対して徹底的な批判を行なう。では、経験主義に基づく社会科学に対してはどうか。勿論、経験主義に基づく社会科学

といつても多くの学説、議論があり、ヒュームはそれらがあるいは大胆にあるいは慎重に検討し、批判と受容に強弱・濃淡をつけながら独自の社会科学を打ち樹てていくのである。

ヒュームの認識論上の経験主義は、ロックやバークリの影響が大きかったが、その社会科学はロックやバークリのそれとはかなり違っていた。恐らくヒュームに最も大きな影響を与えたのはロックと思われるが、しかしロックの社会科学はヒュームのそれとは、内容的にも構造的にも異なっている。ロックは道徳理論を体系的には論じていないけれども、『人間知性論』で見る限り、そこには道徳は論証可能なものとして説かれており、道徳の原理は経験から合理的に抽象されたもので、それは一つの「関係」であり、従つて道徳関係は客観的な自然法則と類似している、と論じられている。かような道徳理論がヒュームのそれと鋭く抵触することは言うまでもない。またロックの政治理論の中心に位置する社会契約論もヒュームの受け容れるところではなかった。ヒュームが社会契約論を批判したのは、それが歴史的事実に依拠したものではないということにあるが、その最も大きな理由は、社会形成についての認識、その背景にある思考様式にあった。ロックの社会形成についての認識はギリシア以来の作為——自然という二分法的思考様式から免れるものではなかった。しかしヒュームはこのような二分法に異を唱え、生成を中心とした作為——生成——自然という新しいわば三分法的思考様式を提出した。ヒュームの三分法的思考様式については、既に述べたように、キリスト教神学批判の中で醸成されたものだが、ヒュームはその三分法を社会科学の領域に適用したのである。また当然のことながらホッブズの社会契約論もヒュームの批判に晒される。しかしホッブズの思想はロックと比べると合理主義的傾向が明らかに強い。そして思うに合理主義思想の方が二分法的思考様式により適合しやすいのではないだろうか。それは、人間の理性が作為の主体としてそこにおいて強大な力を揮う

ことができるからである。ともかく、「生成」(generation)はヒュームの社会科学を理解する上のキー概念なのである。

またロックの自然法論もヒュームの考えとかなり異なる。周知のように近代の自然法論は、グロティウスからブーフェンドルフを経てロックへと継承されていく。ヒュームを自然法論者と見做す者は、この系譜の延長上にヒュームを置くのである。確かにヒュームは、あるところでグロティウスの著作の一節を引用し、その主張が自分の考えと同じであると表明しているし、ヒュームがエディンバラ大学在学中、ニュートンやロックと共にブーフェンドルフを学んだともいわれている。また、グロティウスやブーフェンドルフの自然法は中世のキリスト教神学の中に位置づけられていた自然法とは違い、自然法の起源を人間の本性に遡り、その不変性に自然法の根拠を求める。しかしそうした自然法の考えはヒュームにはない。更に、ロックの自然法の根拠は神に置かれており、ヒュームと相容れないことは容易に想像できる。もしヒュームの法理論を自然法といたければ、それは歴史的な自然法と呼ぶべきもので、グロティウス、ブーフェンドルフ、ロックなどの自然法とは明らかに異なる。

バークリはロックと共にヒュームの認識論的経験主義に大きな影響を与えたが、しかし社会科学の領域においてはそれ程影響を与えたとは思われない。何よりもヒュームはその社会科学的著作、諸論稿において、バークリの名前を殆ど挙げていないし、明瞭にバークリの影響と思われるところを見出すことは難しい。また実際、バークリの社会科学の存在さえ疑う論者もいる程である。しかし、バークリは、ヒュームの先駆者として逸し得ないシャフツベリやマンドゥヴィルなどについて論じているし、やはりバークリとヒュームの社会科学における関係は、われわれにとって興味ある課題であることは間違いない。

しかしロックやバークリだけがヒュームに影響を与えた経験主義者ではなかった。道德感覚学派、常識学派に属する人々や、コモン・ロー理論を説いた人々も、基本的には経験主義者であった。恐らく彼等がヒュームに与えた影響は、少なくとも社会科学の領域に関する限り、ロックやバークリよりも大きかった。その中でヒュームに最も大きな影響を与えたのは道德感覚学派の人々であつて、これはK・スミス以来通説となつていて、これに関しては異を唱える必要を見ないけれども、しかし道德感覚学派の人々とヒュームとの間にはやはりかなりの違いが認められる。道德感覚学派はシャフツベリから始まる。シャフツベリは若い頃ロックの指導を受けたが、後、合理主義的傾向の见られるロックの道德理論を激しく批判、「道德感覚」(moral sense)という用語を導入して新たな道德理論を打ち樹てようとした、道德感覚とは正と不正を理解するための特殊な能力のことで、シャフツベリによれば、それは、徳あるいは悪徳を直接直覚することではなく、寧ろ外的対象に対する内的反省である。また、道德的判断は数学的判断とは全く違い、寧ろ美的判断に似ていると説いた。しかしシャフツベリは道德理論を体系的には論じなかった。バトラーも一八世紀イギリス道德哲学の展開に大きな貢献をなした。ヒュームの情念論にバトラーの影響があつたことは既に上に見た。バトラーは道德を抽象的関係に基づくせよとしたクラークの学説を拒否、道德の起源を人間性、特に良心(conscience)、即ち感情を反省する能力、に求めた。バトラーの道德説は基本的には道德感覚説といつてよい。

K・スミス以来、ヒュームの先駆者の中でヒュームに最も大きな影響を与えたのはハチソンである、というのが通説のようになってゐる。A・N・プライマーは、「ヒュームの道德哲学でハチソンに廻れ得ないのは、殆どあるいは全くない。ただヒュームの方がすべてにおいて明瞭、的確である」と言つてゐる。<sup>(31)</sup>ハチソンはシャフツベリから



道德感覚についての考えを、バトラーから道德的区分に関する考えをそれぞれ継承し、そして両者を統合しようとした。ハチソンは、人間の利己心と共に、いやそれ以上に利他心に関心を抱き、利己心から離れた道德的判断を持ち得ると考えた。ハチソンが専ら関心を持った利他心が仁愛 (benevolence) であって、仁愛という動機から他人を見る時観察者が自然に抱く反応が道德判断としての是認で、その反対に悪意の動機に対しては非難される。また道德的判断における理性と感情の役割について、ハチソンは、理性は単に手段に関わるのみで、目的を選ぶのは感情であるとし、ヒュームと略々同じ議論をしていた。更にハチソンの道德理論には功利主義的側面も見られ、それがヒュームにどのような影響を与えたかも興味深い問題である。

だが、道德感覚学派の人々とヒュームの間には次の二つの重要な点で明らかに違いが認められる。一つは、シャフツベリ、バトラー、ハチソン、何れも利他心を強調、そういう意味で利他主義者であったのに対し、ヒュームは利他心と共に恐らく同じ比重で利己心にも鋭い考察を加え、そこから道德感覚学派の人々とは違った社会科学を確立した。従ってヒュームの社会科学を理解するには、道德感覚学派の人々の学説だけでなく、彼等と対立的立場にあったホッブズやマンドゥウィルの利己主義にも目を向けなければならない。また次の点でも大きな違いが見られる。道德感覚学派の人々は、道德感覚、利他心を強調し、それらに絶対の信頼を置くが、それは彼等がそれらの最後の保証が神あるいは神の意志によって与えられていると信じていたからで、彼等の道德理論にはキリスト教神学の影響が色濃く残っていた。しかしヒュームはその哲学の議論と同様、社会科学の議論においても、最後の保証を神に求めることはしなかった、あくまで人性に人間本性からすべての議論を始めたのであった。

ホッブズは基本的には合理主義者であって、ヒュームとはその思想を根本的に異にする。しかし、ホッブズが社

会科学における議論の最後の保証を神に求めない点、またその利己的な人間観は、ヒュームに少なからぬ影響を与えたと思われる。ホッブズの利己的人間観に極めて近い人間学を展開したのがマンドゥヴィルである。マンドゥヴィルはホッブズと違つて経験主義者であつたが、伝統的道德の偽善を暴き、仁愛も洗練された利己心に過ぎないとした。また利己心の追求が社会的に有益であると説き、そこにはスミスに繋がっていく社会観が見られる。しかしホッブズもマンドゥヴィルも野放しの利己心を認めた訳では決してなく、彼等は利己心を抑制すべく強大な力を個人の外部に求めた。だがその内容はホッブズとマンドゥヴィルとは非常に異なつてゐた。ホッブズは自然権を放棄した国民の代表者＝主権者が強大な力を持つ国家を設立して、国民の利己心を抑制し国家に秩序をもたらすべきだと説いた。これがホッブズの社会契約論だが、そのホッブズのいう国家は、人間理性が作為した人工国家であつた。これに対してマンドゥヴィルは、利己心を抑制する強大な力を「賢明な政治家の巧妙な管理」に求めた。確かに両者は、利己心を抑制し国家や社会に秩序を導くために作為を説いた点では一致している。しかし両者の作為の程度、範囲、構造は著しく異なる。即ち、ハイエクの用語を使えば、ホッブズの作為は「設計主義」(constructivism)であるが、マンドゥヴィルの作為は「発展主義」(evolutionism)の中に含まれ得るものであるように思われる。従つてホッブズの思想は明らかにヒュームのそれとは相容れない。ではマンドゥヴィルとヒュームとはどうであろうか。ヒュームもまた「政治家の作為」を主張するが、ヒュームの作為は生成の範疇である発展主義に入る。確かにマンドゥヴィルの作為とヒュームのそれとの間には少し違いが見られるけれども、マンドゥヴィルの作為は基本的には発展主義に含まれるのではないだろうか。ヒュームの作為については、特に作為的徳としての正義についての検討が最も重要な議題とならう。またA・スミスも発展主義に入れなくてはならない思想家であるが、ヒューム

とスミスの作為にもかなりの違いが見られた。スミスの思想には神学的自然法が貫いておりそれがヒュームとの相違をもたらすことになったと考えられる。これは以下の議論で詳しく論じたいと思っている。更に発展主義に入る重要な思想家としてA・ファークソンがいる。

またヒュームの法理論にはコモン・ローの伝統の影響が明らかに見られる。ポステイマは、ヒュームの法理論を、E・クック↓M・ヘイル↓W・ブラックストンというイギリスのコモン・ローの伝統の中に位置づけている。<sup>(32)</sup> ブラックストンは法を特定の支配者の命令ではなく、普遍的、一般的なものとして定義したが、ヒュームも略々同様な議論を展開している。またポステイマはヒュームの法理論において重要な位置を占めるコンヴェンション(Convention)を発展論的に解釈しており、ハイエクのヒューム解釈の一部と理解されてよいと思われる。

ヒュームに影響を与えたというのではないが、ヒュームと略々同時代のケイムズやビーティー、リードなど常識学派の人々の存在もヒューム理解にはやはり見落せぬであろう。<sup>(33)</sup> 常識学派の人々とヒュームとの間には、多くの点で同様な考えが有していたにも拘らず、彼等はヒュームを激しく批判した。常識を重んずる点、人間の行為は本能や性癖によって導かれるとする点などでは、両者は同様の考えを持っていた。常識学派の人が特に取り挙げたのはヒュームの懐疑主義であって、道徳や宗教の土台を崩壊させかねないその懐疑主義を激しく批判したのである。しかしヒュームは常識学派の人々の批判に対しては沈黙を守った。ヒュームは自己の著作そのものがその答を与えていると思っていたからであろう。ヒュームの自然主義は懐疑主義とは不可分のものであったし、また常識学派の人々が、人間の心の最後の保証を神あるいは神の設計に求めたのに対し、ヒュームはそれを批判した。

- (1) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 409. 前掲邦訳(三) 一九六頁。
- (2) この問題は今日においても議論されている。例えば、A・フリーューやT・L・マッキーは、大体ヒュームの線に添った議論をうつさず<sup>58</sup>。Anthony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew and A. MacIntyre, 1955, J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", in *Mind*, 1955. など参照。フリーューの上記論文の冒頭にこの問題の矛盾が次のように簡潔に表現されている。「神が悪を排除できないかあるいは悪を排除しようとしないうとする。もし神が悪を排除できないければ、神は万能ではなくなるし、もし神が悪を排除しようとしなければ、神は完全な善者ではなくなる」(A. Flew, *op. cit.*, p. 144)。
- (3) Olscamp, D. J., *The Moral Philosophy of George Berkeley*, Martinus Nijhoff, 1970. 尚かつG・パークリの自由意志論について一言しておこう。パークリは自由意志を信じていたが、しかし自由意志論を積極的に論ずることはなかった。寧ろ、A・コリンズなどの決定論者達の主張に反論するという、言わば間接的な形で自由意志論を擁護した。因に、コリンズなどの主張を示すと、①意志は機械的に決定される、②意志は知性の判断によって決定される、③神の予知が決定論を伴わせる、④自由意志およびその理論は無限の後退を伴わせる、などである(R. J. Olscamp, *op. cit.*, pp. 33-4)。パークリは『アルシフロン——小哲学者』(*Alciphron; or the Minute Philosopher*, 1732) の中で、ユーフレナーに次のように言わせている。「もし我々が犯罪や行績、賞讃や非難、責任や無責任について世間で行われている意見を考えるならば、次のような共通問題、即ち、ある人間を称えたり罰したり、無罪や有罪にしたりするために、彼がそのような行為をなしたのかどうか、また同じことだが、彼がそのような行為をした時、彼自身だったのかどうか、という共通の問題が見出せます。ですから、人間の通常の交際においては、どのような人間も、行為者としてののみ責任あるものと見做されます。……私は私が行なったことに責任があります。そしてこれが真実であれば、宗教や道德の基礎は動揺することはありません。宗教も人間が責任を有すること以上に関わるものではないのです。」(*The Works of George Berkeley*, Oxford At the Clarendon Press, vol. II, p. 353.) パークリが理神論者達を批判したのは彼等が決定論を支持していたからである。決定論は人間の行為と人間の責任との関係を無用にするので、ひいては道德や宗教の基礎を破壊してしまうと、パークリは考えた。このようにパークリの自由意志論擁護は、決定論批判の中で間接的になされているのである。

- (4) 前掲邦訳『人性論』(三)‘二九三頁、訳者注(二)参照。
- (5) Hume, D., *Ibid.*, p. 410. 前掲邦訳(三)‘一九八頁。
- (6) Hume, D., *Ibid.*, p. 412. 前掲邦訳(三)‘二〇一頁。
- (7) Hume, D., *Enquiries*, pp. 99-100. 前掲邦訳‘一三九—四〇頁。
- (8) Flew, Antony., *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, 1961, p. 163. 尚、M・クラinstonは、カルヴァンの自由意志否定論を次のように要約している。「事物はすべて……神の意志から生ずる。もしも人間の意志が自由であるならば神の意志の他にもう一つの意志が存在することになる。そしてもしももう一つの意志が存在するならば、神の命じぬ事物が生ずることになる。これは世界の支配を神の手から奪いそれを偶然と偶発とに委ねることに通ずる」(小松茂夫訳『自由——哲学的分析』岩波新書‘一二六頁)。<sup>1)</sup>こうした議論からヒュームの説くような神学的ディレンマが生じるのは当然と思われる。
- (9) Hume, D., *Ibid.*, p. 100-3.
- (10) Hume, D., *Ibid.*, p. 103. 前掲邦訳‘一四三頁。
- (11) Hume, D., *Ibid.*, p. 103. 前掲邦訳‘一四三—四頁。
- (12) Hume, D., *Ibid.*, p. 95. 前掲邦訳‘一二三頁。
- (13) 自然主義的推移としての理性という表現は、B・ウィンターズから、心理的推移としての理性という表現は、D・F・ノートンからそれぞれコメントを得た。以下参照。B. Winters, "Hume on Reason," in *David Hume: Critical Assessments*, Routledge, Vol. 1, p. 236, 1995, D. F. Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Scptical Metaphysician*, Princeton Univ. Press, 1982, p. 98.
- (14) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 413. 前掲邦訳(三)‘二〇一頁。
- (15) Hume, D., *Ibid.*, p. 413. 前掲邦訳(三)‘二〇一頁。
- (16) Hume, D., *Ibid.*, p. 458. 前掲邦訳(四)‘一五頁。
- (17) Hume, D., *Ibid.*, p. 414. 前掲邦訳(三)‘二〇三頁。
- (18) Winters, B., *op. cit.*, pp. 230-2.
- (19) Hume, D., *Ibid.*, p. 415. 前掲邦訳(三)‘二〇五頁。

- (20) Hume, D., *Ibid.*, p. 416. 前掲邦訳 (三)′ 二〇八頁。
- (21) Hume, D., *Ibid.*, p. 459. 前掲邦訳 (四)′ 一七頁。
- (22) Hume, D., *Ibid.*, pp. 183-4. 前掲邦訳 (二)′ 一〇頁。
- (23) Hume, D., *Ibid.*, p. 103. 前掲邦訳 (一)′ 一七〇頁。
- (24) Hume, D., *Ibid.*, p. 179. 前掲邦訳 (一)′ 二七四頁。
- (25) 「情念論」では、穏和な情念は次のように言われる。「対象を包括的、また離れた位置から考察し、何等感知しうるほどの情動をも喚起せずに意志を作動させる」もので、例えば具体的には、「富と財産に対する穏和な欲望」、「公共の善、もしくは彼自身および他の人々に対する評判への『穏和な敬意』である」(*The Philosophical Works of David Hume*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, pp. 161-2. 前掲邦訳′ 二二二頁)。
- (26) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 418. 前掲邦訳 (三)′ 二〇九頁。
- (27) Hume, D., *Ibid.*, pp. 418-9. 前掲邦訳 (三)′ 二一〇頁。
- (28) 第二篇第三部第五節の最後に出づる「秀でた近頃の哲学者」(a late eminent philosopher) が「ベクトラーであることは明らかである」。J. P. Wright, "Butler and Hume on habit and moral character," in *Hume and Hume's Connections*, ed. by M. A. Stewart and J. P. Wright, Edinburgh Univ. Press, 1994, pp. 105-6. 宛' 習慣と穏和な情念の關係についてのコラムの議論はライターの同上論文の第二節 (pp. 108-10). 参照。
- (29) 拙稿「コトームとハイエム」(加藤寛孝編『自由経済と倫理』成文堂、平成七年) 参照。尚' ヒュームの先駆者につづつは以下参照。N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang Publishing, 1989, chap. 1, D. F. Norton, *David Hume: Common-sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton Univ. Press, 1982, chap. 1, J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1980, chap. 2, D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge Univ. Press, 1975, chap. 1, R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, 1964, Russel & Russel Inc, chap. 1.
- (30) *An Enquiry concerning Human Understanding and A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, Hackett Publishing Company, 1987, p. 122. 宛' トームについて' 拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』(行人社、平成六年) 二四九―五四頁。

- (12) Capaldi, N., *op. cit.*, p. 19.
- (13) Postema, Gerald, J., *Bentham and the Common Law Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1986, chap. 3.
- (14) Norton, D. F., "Hume and His Scottish Critics," in *McGill Hume Studies*, pp. 321-4.